المنهج الاستقرائي في الفقه الإسلامي وتطبيقاته في أحكام العبادات دراسة تأصيلية فقهية

The Inductive Method in Islamic Jurisprudence and Its Applications in the Rulings of Acts of Worship: A Foundational Jurisprudential Study

حافظ نعلين مصطفى جاويد*

Abstract

This study examines the inductive methodology in Islamic jurisprudence as an important methodological tool for deriving legal rulings, through tracing particular juristic cases and dispersed legal texts to arrive at general rules and comprehensive legal principles. It aims to clarify the concept of induction as understood by scholars of legal theory and jurists, its levels and types, and to highlight its position among the methods of juristic reasoning, the extent of its authoritative value in formulating rulings, and its relationship with the objectives of Islamic law and its general principles. This is achieved through a foundational scholarly approach based on authoritative works of legal theory and jurisprudence. The study also seeks to highlight the practical applications of the inductive method in the field of worship, a domain characterized by the abundance of cases and the diversity of practical forms, such as the rulings related to purification, prayer, almsgiving, fasting, and pilgrimage. The researcher traces applied models in which jurists relied on induction to establish rulings or to prefer certain opinions, demonstrating the impact of this method in achieving juristic discipline, harmonizing legal texts, and resolving apparent contradictions among them. The study concludes that the inductive method represents an authentic and well-established approach in Islamic jurisprudence, and that it has played a clear role in the formation of many juristic maxims and practical rulings related to acts of worship. It further affirms that activating this method in contemporary juristic studies enhances the ability to comprehend legal texts in a holistic manner, helps realize the objectives of Islamic law, and enables engagement with emerging issues within a disciplined scholarly framework that adheres to the principles of legal reasoning and the rules of Ijtihād. The study also highlights the methodological controls that must be observed when employing induction in jurisprudence, so that it does not lead to unrestrained generalization or conclusions that contradict definitive texts or scholarly consensus. It emphasizes the necessity of integrating induction with other methods of legal reasoning, such as textual evidence, analogical reasoning, and legal presumption. Moreover, it stresses that sound induction can only be achieved through comprehensive and precise examination of cases, while considering differing contexts and circumstances, making this method an effective tool for guiding juristic reasoning and ensuring sound outcomes, especially in the field of acts of worship, which is characterized by textual adherence and precision in legal inference.

Keywords:

*الباحث: في دكتوراه بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة مدرس بقسم الدراسات الإسلامية بكلية اللغات والترجمة – جامعة الأزهر بالقاهرة-

Extended Summary:

1- Research Background and Objectives:

Islamic jurisprudence (fiqh) has historically relied on a variety of methodological approaches to derive legal rulings from the primary sources of Islamic law. Among these approaches, the inductive method (al-manhaj al-istiqrāʾī) occupies a significant yet often under-articulated position. Rather than deriving rulings from isolated textual evidence, induction operates through the systematic examination of numerous particular cases and dispersed legal texts in order to arrive at comprehensive principles, general rules, and juristic maxims that reflect the overall intent of the Sharīʿah. Despite its widespread practical use by jurists across different schools of law, the inductive method has not always been treated as an independent methodological framework in foundational jurisprudential studies. This gap is particularly evident in the field of acts of worship (ʿibādāt), which is characterized by an abundance of detailed rulings, a diversity of practical scenarios, and a strong attachment to textual evidence. This study aims to address this gap by providing a foundational jurisprudential analysis of the inductive method in Islamic law, clarifying its conceptual basis, types, and authoritative value, and examining its practical applications in the rulings of acts of worship. The research seeks to demonstrate that induction is not a marginal or auxiliary tool, but rather an authentic and well-established method that has significantly contributed to juristic reasoning, coherence, and legal discipline.

2- **Methodology:**

The study adopts a foundational and analytical methodology rooted in the classical sources of Islamic legal theory (uṣūl al-fiqh) and jurisprudence (fiqh). It relies on an inductive and analytical reading of authoritative works by jurists and legal theorists from various schools, tracing how inductive reasoning was employed in deriving rulings and formulating general principles.

The research proceeds by:

I. Analyzing the conceptualization of induction as presented in uṣūl al-fiqh literature, including its definitions, levels, and classifications.
II. Examining the relationship between induction and other juristic methods such as textual inference (dalālat al-nuṣūṣ), analogical reasoning (qiyās), and legal maxims (qawāʿid fiqhiyyah).
III. Investigating applied juristic models in the domain of acts of worship—such as purification, prayer, almsgiving, fasting, and pilgrimage—where jurists employed inductive reasoning to establish rulings or prefer certain legal opinions.
IV. Evaluating the methodological controls governing the use of induction to ensure its soundness and conformity with definitive texts and scholarly consensus.

3- Key Arguments and Findings:

The study argues that induction constitutes an essential methodological foundation in Islamic jurisprudence, even when it is not explicitly labeled as such by jurists. Many well-known juristic maxims and comprehensive rulings are, in fact, the product of systematic inductive reasoning based on the observation of numerous legal

particulars. One of the key findings is that induction plays a vital role in achieving coherence among dispersed legal texts and in resolving apparent contradictions between them. By examining a wide range of evidence and cases, jurists were able to identify overarching principles that reflect the objectives and spirit of Islamic law, particularly in the field of worship. The research also demonstrates that acts of worship provide a fertile ground for inductive reasoning due to the multiplicity of textual evidence and practical forms. Through induction, jurists derived general rulings governing issues such as hardship and ease, continuity and interruption, intention, and ritual validity, while remaining faithful to the textual foundations of Sharīʿah. Another important finding is that induction is closely connected to the objectives of Islamic law (maqāṣid al-Sharīʿah). Sound inductive reasoning enables jurists to move beyond fragmented readings of texts and toward a holistic understanding that safeguards consistency, legal balance, and the realization of divine intent.

4- Conclusion and Contribution to the Field:

The study concludes that the inductive method is an authentic, deeply rooted, and indispensable approach in Islamic jurisprudence. Its role in shaping juristic reasoning, formulating legal maxims, and establishing practical rulings—especially in acts of worship—is both evident and significant. By systematizing the discussion of induction and highlighting its methodological controls, this research contributes to strengthening contemporary juristic studies and safeguarding them from unrestrained generalization or conclusions that conflict with definitive texts or established consensus. The study emphasizes that induction must be integrated with other juristic methods, such as textual evidence and analogical reasoning, within a disciplined framework of ijtihād. Ultimately, this research offers a renewed methodological perspective that enhances the holistic understanding of Sharīʿah texts, supports the realization of their objectives, and equips jurists and researchers to engage effectively with contemporary issues while remaining firmly grounded in the principles of Islamic legal theory.

مقدمة:

الحمد لله الكريم المنان، المتفضل على عباده بعظيم الآلاء، وجزيل الإحسان، جلت نعمه عن العد والإحصاء، والصلاة والسلام على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، من ختمت برسالته الرسالات، وعلى آله وصحبه الذين عزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل عليه، فكانوا سادة الدنيا وقادتها، وأئمة الهدى، ومصابيح الظلام.

فلقد جاءت الشريعة الإسلامية ولله الحمد والمنة، شاملة لجميع جوانب الإنسان في حياته وبعد مماته، في عباداته ومعاملاته، وفي جميع شئونه الفردية والجماعية، وقد مضى مع الصدر الأول من الأمة في ضوء نصوص القرآن وصريح عباراته، فكانوا إذا أُشكل عليهم نص، أو استجد لهم جديد وجدوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم بيان ما أُجمل وتفصيل ما التبس.ومضى عهد الصحابة في رعايته صلى الله عليه وسلم تبليغاً وتشريعاً وعملاً واتباعاً، حتى أتم الله عليهم النعمة وختم الرسالة.

وجاء التابعون على أثر السابقين الأولين، وهكذا من بعدهم، إلى أن اتسعت رقعة العالم الإسلامي بانتشار الإسلام، فتجددت مرافق الحياة، وتعددت صورها، فرأى العلماء الأعلام وأئمة الهدى أن القرآن بحرٌ زاخرٌ، ومحيطٌ متلاطم، وليس كل ذي حاجة يقدر على تحصيلها منه، ولا كل ذي علم يحيط بما فيه، وكذلك السنة المطهرة.

وإن الاستقراء أحد هذه الأدلة المقبولة، ووسيلة وأداة سيستخدمها كثير من العلماء لاسيما الفقهاء والأصوليين والمنطقيين وغيرهم من رجال القضاء وفقهاء القانون، فقد نشِطت الهمةُ، وقويت العزيمةُ، وحسنت النية – إن شاء الله– في إخراج هذا البحث في ثوبٍ متقن – بإذن الله تعالى– لعلي أدخل في صفوف أولئك النفر الذين يخدمون ميراثَ العلماء، ليستفيد منه الباحثون والطالبون، وليقفوا على حقيقة آراء العلماء في حجية الاستقراء، فيذكرونا بالجميل بعد وقت الرحيل، فاللهمَّ أنت بكلِّ جميلٍ كفيل، وأنت حسبنا ونعم الوكيل.

خطة البحث:

المطلب الأول: ماهية الاستقراء.

المطلب الثاني: أركان الاستقراء وأنواعه.

المطلب الثالث: شروط الاستقراء.

المطلب الرابع: حجية الاستقراء.

المطلب الخامس: مسائل الاستقراء في باب العبادات.

المطلب الأول

ماهية الاستقراء

تعريف الاستقراء في اللغة:

وفي لسان العرب: "القَـرْوُ: مصـدر قولِـك: قـروتُ إلـيهم أقـرُو قَـرْواً، وهـو القصـد نَحْـوَ الشيء...وقَرَا الأمرَ واقتراه: تَتَبَّعه"[1].

تعريف الاستقراء في اصطلاح الفقهاء:

بالرغم من أن الفقهاء المتقدمين لم يذكروا الاستقراء في كتبهم على أنه دليل، ولم يبحثوا بحثاً نظرياً، إلا أن معناه كان معروفاً لديهم وإن لم يحدوه، شأن ذلك كثير من المصطلحات العلمية التي لم تُحَدَّ إلا عن المتأخرين.

ولم أجد للفقهاء وللأصوليين – حسْبُ اطلاعي- تعريفا له في كتبهم الأصولية قبل الغزالي(ت505هـ)[2]

تعريف الاستقراء بالنظرة الفقهية:

التعريف الأول: للرازي (ت 606)[3] في المحصول، وهو: "إثبات الحكم على الكلي لوجوده في بعض جزئياته"[4].

---

[1] ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، (دار صادر- بيروت ١٤١٤ هـ)،١٥: ١٧٥

[2] أبوعبد الله، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين القرشي الشافعي الملقب بفخر الدين وابن خطيب الري، إمام في علوم العقلية، برز في علم الكلام والأصول والطب وعلوم كثيرة، من مؤلفاته: المحصول في الأصول، ومفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير، ندم في آخر عمره مما وقع فيه من مخالفة معتقد السلف الصالح. ولد سنة ٥٤٣هـ وقيل ٤٤هـ وتوفي بهراة في١/١٠/٦٠٦هـ. انظر: خير الدين الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس (ت ١٣٩٦ هـ)، الأعلام، (دار العلم للملايين مايو٢٠٠٢م)،١: ٢١٤

إثبات الحكم على الكلي، معناه ثبوت الحكم لعموم أفراد هذا الكلي، فهو حكم على سبيل التعميم، ولذا بيَّن أحدهم المراد بعبارة الحكم على الكلي بأنه: " تحصيل حكم على جميع جزئيات مفهوم كلي شامل لتلك الجزئيات المتصفَّة"[5].

التعريف الثاني: للشاطبي(ت790هـ) [6]، وفيه يقول: " تصفح الجزئيات ليثبت من جهتها حكم عام إما قطعي وإما ظني"[7].

والتعريف المختار من سماته أن يتضمن كل الجوانب التي تبعده عن الفساد والنقص، فينبغي أن يكون شاملاً للتام والناقص، ومنطبقاً على وقائع الاستقراء في العلوم الشرعية وغيرها، وشاملاً للاستقراء الصحيح والفاسد، ومبيناً عمل المستقري والثمرة الناتجة عنه.

ويعدّ تعريف الإمام الغزالي – حسْبَ نظري– أوفى تعريف للاستقراء، وهو: " تَصَفُّحُ أُمورٍ جزئية ليُحْكَم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات"[8]. وكان تعريفاً وافياً لما يأتي:

---

[3] أبوعبد الله، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين القرشي الشافعي الملقب بفخر الدين وابن خطيب الري، إمام في علوم العقلية، برز في علم الكلام والأصول والطب وعلوم كثيرة، من مؤلفاته: المحصول في الأصول، ومفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير، ندم في آخر عمره مما وقع فيه من مخالفة معتقد السلف الصالح. ولد سنة ٥٤٣هـ وقيل ٤٤هـ وتوفي بهراة في ١/١٠/٦٠٦هـ. انظر: الأعلام للزركلي:٦: ٣١٣

[4] الفخر الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، المحصول، (مؤسسة الرسالة الطبعة: الثالثة، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م)، ٦: ١٦١

[5] حسن العطار، حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (ت ١٢٥٠هـ)، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، (دار إحياء الكتب العربية،١٩٩٦م)،٢٥٠

[6] أبو إسحاق، إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي، من الراسخين في العلم، اشتهر بكتابيه: الموافقات، والاعتصام، اللذين أبدع فيهما إبداعا منقطع النظير، تبنى في تأسيس القواعد التي بحثها في كتبه منهج الاستقراء النصوص الشرعية، وقد أعطى هذا المنهج كتبه التميز، كان قويا في محاربة البدع. توفي سنة ٧٩٠هـ. انظر: الأعلام للزركلي: ١: ٧٥.

[7] الشاطبي الأصولي النحوي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ)، الموافقات، (دار ابن عفان الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م)، ٤٤٨

[8] أبو حامد الغزالي، محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، المستصفى، (دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م)، ٦٤

1- أنه شامل لتعريف المناطقة والأصوليين؛ لأنه بَيَّن أن المحكوم عليه عن طريق الجزئيات هو أمر شامل للجزئيات الملاحظة ولنظائرها، والمناطقة قيدوا المحكوم عليه بأن يكون اسماً مفرداً كلياً.
2- أنه ينطبق على وقائع الاستقراء في العلوم الشرعية وغيرها.
3- أنه شامل للصحيح والفاسد من الاستقراء، فإن الفاسد ينبغي أن يشمله التعريف ثم يُقدح فيه باختلال الشروط المصحِّحة.
4- أنه شامل للاستقراء التام والناقص.

المطلب الثاني: أركان الاستقراء وأنواعه:

دلت التعريفات التي صورت حقيقة الاستقراء اصطلاحاً، على أن له أركاناً لا يتحقق بدونها، وبناء على أن ماهية الاستقراء يمكن تصورها بدون المستقري، وأن المستقري يعد ركناً خارجاً عن ماهية الاستقراء.

الأركان الذاتية وهي أربعة [9]:

الركن الأول: محل الاستقراء.

الركن الثاني: الحكم.

الركن الثالث: المحكوم عليه في النتيجة.

الركن الرابع: عمل المستقري.

❖ **الركن الأول: محل الاستقراء (المقدمات الجزئية):**

وهي الأفراد المعيَّنة الواقعة في الخارج. والجزئيات جمع جزئي، وهو مقابل للكلي، والجزئي عند المناطقة نوعان[10]:

الأول: الجزئي الحقيقي الذي عرفوه بأنه: "ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه"؛ أي الأفراد المعَيَّنَة المندرجة تحت نوع.

الثاني: الجزئي الإضافي، وهو ما اندرج تحت كلِّيٍّ أعلى منه، وهو بذلك قد يكون نوعاً كلياً إذا كان

---

[9] دكتور الطيب السنوسي أحمد، الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقيه، (دار التدمرية، الطبعة الثالثة ١٤٣٠هـ)، ٦٦

[10] القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت ٦٨٤هـ)، الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق، (دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى١٤١٨هـ)، ١: ١٣٤. وحاشية العطار على الخبيصي: ٢٥٠

يصدُقُ على أفرادٍ يشملها باسمه، كنوع المؤمن والكافر، فهو بالنسبة إلى جنس الإنسان جزئيٌّ، وقد يكون فرداً مشخصاً لا يتناول غير نفسه، وهذا هو الجزئي الحقيقي إلا أنه وصف بكونه إضافيا لاندراجه تحت نوع، فكل جزئي حقيقي إضافي ولا عكس.

والجزئي الذي هو ركنٌ في الاستقراء: الجزئيُّ الحقيقيُّ الذي يمنعُ تصوُّره من وقوع الشركة فيه؛ لأن من صفة هذه الجزئيات إمكانُ ملاحظة عوارضها وأحوالها، والملاحظة الصحيحة إنما تقع على الأعيان المشخَّصَة التي يمكن أن يشار إليها.

ويدخل في هذه الجزئياتِ: النصوصُ الشرعية: دلالاتها ومعانيها وألفاظها وأحوالها، والتصرفات النبوية، وأقوال الأئمة وفروعهم الفقهية، والمصطلحات الأصولية والحديثيَّة، والوقائع الكونية، والجزئيات اللغوية، والتصرفات الإنسانية، وغير ذلك مما لا يحصى[11].

❖ الركن الثاني: الحكم:

الحكم في الاصطلاح: "إثباتُ أمرٍ لآخر إيجاباً أو سلباً"[12].

وإذا كان من المعلوم أن الحكم إما شرعي، أو عادي، أو عقلي، أو لُغوي، فإن الحكم المذكور في تعريف الاستقراء ذو معنى أشمل؛ إذ المراد معناه اللغوي، ولذا يفسر بأي وصف ذاتياً كان أو عرضياً.

فعمل المستقري الذي يعبر عنه بالتتبع أو التصفح أو الملاحظة، إنما يقع على الحكم، ولَمّا كان الحكم عرضاً لا يقوم بنفسه، بل هو وصف مقترن بغيره، كان المقصود بتتبع الجزئيات ملاحظة تبعية الحكم لأمر محسوس أو غير محسوس؛ لأن ملاحظة الحكم هي التي تثمر النتيجة، ولا يصح في الاستقراء تصفح شيء محسوس إلا بانضمام الحكم الثابت فيه[13].

❖ الركن الثالث: المحكوم عليه:

تقسيم هذا الركن إلى أربعة مسائل:

---

[11] الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية: ٦٩-٧٢

[12] المرجع السابق.

[13] المرجع السابق.

المسألة الأولى :أنواع المحكوم عليه من حيث ذاته

المحكوم عليه في الاستقراء يأتي على صورتين [14]:

الأولى: (الكلي) وهو الذي يشمَلُ الجزئيات باسمه ومعناه، فهو منطبق على جميع أفراده ولذا يصح أن يُخبر به ويُحملَ على كل واحد منها، فلفظ (الإنسان) كلي يصح أن تخبرَ به على أفراده، فتقول: محمدٌ إنسان، وعليٌّ إنسان وقد دل على هذه الصورة أكثر التعريفات التي نصت على مصطلح (الكلي).

الثانية: الجزئيات في حال غلبة الحكم عليها حتى صار عرفاً في جنسها يسبق إلى الذهن عند الوقوع، فإذا لم يتيسر الحكم على الكلي أو لم يُرد المستقري تعميم الحكم، فإنه يحكم على الجزئيات لكن بطريق الغلبة، فيخبر بأن ما لاحظه جارٍ على أكثر أفراد هذا النوع أو الجنس من الجزئيات.

المسألة الثانية :أنواع المحكوم عليه من حيث الإطلاق والتقييد:

ينقسم المحكوم عليه من هذه الحيثية قسمين:

الأول: المحكوم عليه العاري عن القيود:

وهو: اللفظ الكلي العاري عما يقيده من وصف أو إضافة، كلفظ: المعروف، والمنكر، والأمر ونحو ذلك.

بيان عن الكلي في الأمور الآتية:

1- الكليُّ عند المناطقة: ما لا يمنع تصورُهُ من وقوع الشركة فيه [15]، بمعنى: أنه مفهومٌ يصدقُ على كثيرين من الأفراد [16].

2- أن المقصود هنا: هو القدر المشترك الذي اندرج تحته أفراد في نفس الأمر، وليس الكلي الذي يصوره الذهن ولا أفراد له في الواقع؛ لأن الكلي الذهني الذي لا أفراد له في الواقع [17].

---

[14] المرجع السابق.

[15] ابن جزي الكلبي، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن جُزَي الكلبي الغرناطي المالكي (ت ٧٤١ هـ)، تقريب الوصول إلي علم الأصول، (دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣ م)، ١٠٨

[16] محمد أعلى التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد الحنفي (ت بعد ١١٥٨ هـ)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (مكتبة لبنان ناشرون – بيروت الطبعة: الأولى – ١٩٩٦ م)،٤: ٢٧-٢٨

[17] المرجع السابق.

3- (أل) الداخلة على (الكلي) لاستغراق الأفراد وهي التي تقوم (كلٌ) مقامها على وجه الحقيقة[18]؛ لأن من شرطه أن يكون عاماً؛ ولذا لا يكون كلياً إذ لم يكن له أفراد في الخارج، أو كانت (أل) فيه لغير الاستغراق.

الثاني: المحكوم عليه المقيد بإضافات وأوصاف:

بالنظر إلى وقائع الاستقراء في الفقه وأصوله والعلوم الشرعية فإن المحكوم عليه لا يقتصر على الكلي كما قصره المناطقة، بل يكون كلياً، كالحكم على الأمر، وقد يكون نوعاً من أنواع الكلي، كالحكم على العام الوارد على سبب، إذ هو نوع من أنواع الكلي وهو العام، والأمر بعد الحظر نوع من أنواع الأمر، والحكم في بعض القواعد وقع عليه لا على مطلق الأمر[19].

المسألة الثالثة: تقسيم المحكوم عليه من حيث تقدم العلم به:

ينقسم المحكوم عليه من حيث سبْقُ العلم به قسمين: معلوم قبل الملاحظة، ومستنبط عن طريق ملاحظة الجزئيات.

فالأول: ما كان تصوره وتحديده سابقاً لتتبع جزئياته، فهو معلوم للمستقري قبل إجراء الاستقراء، فهذا يُتتبعُ الحكمُ في جزئياته لمعرفة اطراده مع جميع أفراده[20].

والثاني: ما كان تصوره والتعبير عنه ناشئاً من استقراء جزئياته. فيُسْتَنبَطُ نتيجة النظر في عدد من الجزئيات، وقد يدخل الخطأ في استنباط الكلي من الجزئيات فيتبعه الخطأ في الحكم عليه، لأن الكلي هنا كالعلة في القياس قد تسلم وقد لا تسلم[21].

وكيفية استنباط المحكوم عليه: أن يستنبط المستقري بالحدس قدراً مشتركاً من أفراد لاحظها، ثم يستمر متتبعاً أفراد هذا الأمر الكلي مع الوصف العارض المقترن بها في محال أخرى، فإذا ظفر

---

18 ابن هشام النحوي، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت ٧٦١هـ)، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، (دار الفكر – دمشق، الطبعة: السادسة، ١٩٨٥م)، ٧٣

19 الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية: ٧٣

20 حبنكة، عبد الرحمن حسن الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، (دار القلم – دمشق ١٩٧٥م)، ١٧٣

21 الفروق للقرافي: ٣: ١٤٢

بتأييد ولم يجد ناقصاً لاطراد الحكم مع هذا المعنى، فإنه بذلك يتمكن من تأسيس قاعدة كلية بإصدار الحكم على المعنى الكلي المحيط بكل أفراد هذا النوع المستنبط[22].

ومن أمثلته: الضابط الفقهي عند المالكية: "كلُّ عقدين بينهما تضاد لا يجتمعان في عقد واحد"[23]. الجامع الكلي في هذا الضابط نوع من أنواع (العقد) وهو العقود المستضادة، وهذا الوصف مستنبط من فروع نقل عن مالكٍ الحكم بإبطال العقد فيها، لكن مالكاً لم يصرح بعقد متضاد وإنما حكم بالفساد على مسائل جزئية.

المسألة الرابعة: تقسيمه من حيث أساس اطراد الحكم مع أفراده:

ينقسم المحكوم عليه بالنظر على اطراد الحكم مع أفراده قسمين:

الأول: ما اطرد الحكم مع أفراده لذاته، كلفظ الأمر الذي يجمع مفردات الأوامر في الكتاب والسنة، فإن اطراد الوجوب مع أفراده لمجرد كونه أمرا، وليس لمعنى آخر، كذلك الترخيص لما اطرد مع المشقة لم يكن ذلك لوصف خارج عنها، بل لنفس المشقة[24].

الثاني: ما اطرد الحكم مع أفراده لمعنى آخر أنيط الحكم به.

❖ **الركن الرابع: عمل المستقري:**

عمل المستقري يجمعه – إجمالاً– أمران:

الأول: التّتَبُّع، وهو مشتق من تَبع الشيءَ إذا تطلبه وسار في إثراه[25].

وقد عبّر بعضهم بالتصَفّح، والمراد واحد.

ووزن التّفَعّل يأتي لمعان ذكرها الصرفيون[26]، والذي يناسب المقام منها ما يأتي:

---

[22] الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية: ٧٣

[23] الفروق للقرافي: ٣: ١٤٢

[24] أبو إسحاق الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت ٤٧٦هـ)، اللمع في أصول الفقه، (دار الكتب العلمية الطبعة الثانية ٢٠٠٣ م – ١٤٢٤ هـ.)، ١: ٢٠٩

[25] لسان العرب، مادة: تبع، ٨: ٢٧

[26] الرضي الأستراباذي، محمد بن الحسن الرضي الإستراباذي، نجم الدين (ت ٦٨٦ هـ)، شرح شافية ابن الحاجب، (دار الكتب العلمية بيروت – لبنان عام النشر: ١٣٩٥ هـ – ١٩٧٥ م)، ١: ١٠٤

1- التكثير، أي: قصد الشيء بكثرة وتكرار.

2- التكلّف بمعنى أن الفاعل تكلف في طلبه للأمر.

3- التمهّل جاء في اللسان[27]: "التتبع: ان تتبع في مهلة شيئاً بعد شيء، وفلان يتتبع مساوي فلان وأثره، ويتتبع مداقّ الأمور ونحو ذلك".

ولهذا الصيغة (التتبع، التصفح.....) في الاستقراء دلالات منها:

1- أهمية الكثرة في الحالات التي تقع عليها الملاحظة، كما سيأتي في شروط الاستقراء.

2- اشتراط التمهل في الحكم بالنتيجة.

3- أن الأصل في الاستقراء أنه منهج يسلكه المستدل للتوصل إلى قضية خبرية بالإثبات أو النفي.

❖ **الأركان غير الذاتية (المستقري):**

يعد المستقري ركناً لا يوجد الاستقراء بدونه؛ لأن الاستقراء عمل، والعمل لا يتحقق بدون عامل، وإنما جُعل ركناً غير ذاتي لأنه خرج عن ماهية الاستقراء الذي هو الحكم على الكلي بما تحقق في جزئياته[28].

والمستقري هو من يقوم بالاستقراء مستخدماً الخطوات الازمة، متواصلا إلى نتيجة حاكمة" وهناك من يتعامل مع استقراءات قام بها غيره، بنقلها ووصفها وحكايتها[29].

المطلب الثالث: شروط الاستقراء:

❖ **شروط المستقري**: المستقري هو من يقوم بالاستقراء مستخدماً الخطوات اللازمة، متواصلا إلى نتيجة حاكمة. وهناك من يتعامل مع استقراءات قام بها غيره، بنقلها ووصفها وحكايتها، فهذا ناقل وواصف، يلزمه أن يكون أميناً في نقله[30].

والشروط المذكورة هنا للمستقري لا للناقل. ومن شروط المستقري ما يأتي[31]:

---

[27] لسان العرب، مادة: تبع، ٨: ٢٨

[28] الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية: ٧٧

[29] المرجع السابق.

[30] دكتور نور الدين مختار الخادمي، الاستقراء ودوره في معرفة المقاصد الشرعية، (مكتبة الرشد، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ.)،٩٠

[31] الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية: ٢٧٩

1- **الأهلية:**

يراد بالأهلية أن يكون المستقري ذا كفاءة علمية، وتمكُّنٍ رفيعٍ فيما يستقري فيه.

وإذا كان الشافعي(ت204هـ) بين أهلية القائس بقوله: "ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله: فرضه وادبه، وناسخه ومنسوخه، وعامه وخاصه وإرشاده، ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإذا لم يجد سنة فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع فبالقياس، ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلافهم ولسان العرب"[32]، فإن المستقري متفق مع بالقائس فيما سبق.

وقد يبدوا للناظر أن أول ما يدخل في الأهلية أن يكون مجتهداً، إلا أن اشتراط الاجتهاد المصطلح عليه غير ظاهر هنا، لأنه تضييق على من لديه أهلية لم تصل إلى الاجتهاد المطلق.

وقد اشترط القرافي الاجتهادَ لصحة الاستقراء قائلاً: "العلم بعدم المعارض يتوقف على من له أهلية استقراء الشريعة حتى يُحسِن أن يقول لا معارض لهذا الحديث، وأما استقراء غير المجتهد المطلق فلا عبرة به"[33].

وإذا تعذر اشتراط الاجتهاد المطلق فإن اشتراط الاجتهاد في المسألة موضع البحث والباب الذي تتبعه لا بد منه في كل استقراء، فمن لم يكن مجتهداً في الباب الذي يستقري فيه لا يقبل استقراؤه.

2- **الموضوعية:**

المراد بالموضوعية: تجرُّدُه في ملاحظته وحدْسِه[34] وتقعيده وتطبيقه عن الاتصافِ بالمؤثرات السلبية، كالتعصب والهوى، وسائرِ الموانع الفكرية.

---

[32] أبو الوفاء ابن عقيل، علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري، (ت ٥١٣ هـ)، الواضح في أصول الفقه، (مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ – ١٩٩٩ م)، ١: ٢٦٩

[33] القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (ت ٦٨٤هـ)، شرح تنقيح الفصول، (شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة: الأولى، ١٣٩٣ هـ – ١٩٧٣ م)، ٤٥٠

[34] الحدْس: إدراك الشيء إدراكاً مُباشراً

يبيّن الغزالي(ت505هـ) أهمية الموضوعية بقوله: "لا بد من الانفكاك عن داعية العناد، وضَراوة الاعتياد، وحَلاوة المألوف من الاعتقاد، فالضراوة بالعادة مَخِلة البلادة، والشغف بالعناد، والجمود على تقليد الاعتقاد مدفعه الرشاد"[35].

تبين أهميةُ الموضوعية بالنظر إلى الأوامر الإلهية باستعمال الاستقراء؛ للتوصل إلى النتائج التي تُبعد الإنسان عن مزالق الظالمين، وتربطه بخالقه عبادةً ومعرفةً؛ لأن طائفة كبيرةً ممن وُجِّه إليهم الخطابُ الإلهي حين تخلَّوا عن الموضوعية، لم يصلوا إلى تلك النتائج، ولم يستفيدوا من الملاحظةِ الظاهرةِ، كما قال الله تعالى: فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُهُمْ وَلَآ أَفْـِٔدَتُهُم مِّن شَىْءٍ إِذْ كَانُوا۟ يَجْحَدُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّه" [36] ،وكان هذا أثر من آثار غياب الموضوعية في الاستقراء.

3- **سعة التتبع**:

يشترط في المستقري أن يكون واسع التتبع لأكثر النظائر تتبعاً مفيداً علماً أو ظناً معتداً به، "فأما من سولت له نفسه درك البغية بمجرد المشأمة والمطالعة، معتلاً بالنظر الأول والخاطر السابق، والفكرة الأولى، مع تقسيم الخواطر، واضطراب الفكر، والتساهل في البحث والتنقير، والانفكاك عن الجد والتشمير، فاحكم عليه بأنه مغرور مغبون، وأخلق به أن يكون من الذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون"[37].

4- **التأني في إصدار الحكم**:

لما كانت طبيعة الاستقراء تجاوز الحكم للجزئيات المتتبعة إلى جزئيات غائبة، وجب التحـــري والتأني في إصدار الحكم الكلي، لأن " الشريعة مبنية على الاجتهاد، والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة"[38].

---

[35] أبو حامد الغزالي، محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥ هـ)، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، (مطبعة الإرشاد – بغداد، الطبعة: الأولى، ١٣٩٠ هـ – ١٩٧١ م)، ٧

[36] الأحقاف:٢٦

[37] شفاء الغليل: ٦

[38] الموافقات: ٣: ٨٥

❖ شروط محل الاستقراء:

محل الاستقراء هو مقدمات الاستقراء الجزئية التي يلاحِظ المستقري ما يقع فيها من تتابع واقتران[39].

والجزئياتُ إن أطلقت قد يُنظر إليها باعتبارها أموراً مدركة بالحواس منفكةً عن الحكم اللاحق لها، وقد يُنظر إليها مع حكمها أمراً واحداً[40].

مثال ذلك: عند تتبع أقوالِ إمامٍ معينٍ، فإن نفس الأقوال هي الجزئيات، وإرادة الإمام بذلك القول أو دلالة قوله هو الحكم الملاحظ.

وصيغُ الأوامر الواردة في النصوص الشرعية هي الجزئيات، والوجوب العارض لها أو ندب أو الإجزاء ونحوه هو الحكم.

❖ شروط الحكم في الجزئيات

لما كان الحكم أحد أركان الاستقراء وأنهم في تعريف الاستقراء نصوا عليه كما نصوا على محله وهو الجزئيات، ناسب أن أفرده بالذكر هنا كبقية الأركان، وإلا فإن ما سبق من ذكر شروط المحل جُلّها في الحقيقة شروط للحكم وخصوصاً ما تضمنه الشرط الرابع والخامس، وذُكر فيما مضى أن ملاحظة الجزئيات هي ملاحظة للحكم الثابت فيها، فالتنصيص على شروط المحل يغني عن التنصيص على شروط الحكم[41].

المطلب الرابع: حجية الاستقراء:

يُصَنَّفُ الاستقراء عادةً عند أكثر الأصوليين ضِمن مباحث الاستدلال[42]، وصنيعهم هذا يدل على أن الاستقراءَ مختلفٌ في الاعتدادِ به.

ومحل النزاع عند الأصوليين لا يشمل الاستقراء التام؛ لأنهم اتفقوا على أن التام حجيةٌ قطعيةٌ.

وقد تقرر أن الاستقراء التام له تفسيرات ثلاثة[43]:

---

[39] الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية: ٢٨٤

[40] المرجع السابق.

[41] الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية: ٢٩٣

[42] الشنقيطي، سيدي عبدالله بن إبراهيم العلوي، نشر البنود على مراقي السعود، (دار الكتب العلمية بيروت، ١٤٠٩هـ.)، ٢: ٢٤٩

[43] الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية: ٢٥٧

1- تفسير المناطقة ومن تبعهم من الأصوليين، وفيه يجب أن يستَوعِبَ التتبعُ كلَّ الجزئياتِ.

2- تفسير بعض الأصوليين المتأخرين، الذين فسَّروه بأنه تتبُّعُ كلِّ الجزئيات إلا صورةَ النزاع.

3- ما أفاد القطع بسبب تواتر المعنى وكثرة التتابع.

فأما التام على التفسير المنطقي فقد حكى صفيُّ الدين الهندي(ت715هـ) ، والزركشي(ت794هـ)، وغيرهما الاتفاقَ على حجيته.

لكن ذِكْرُ الاتفاق هنا محل نظر؛ لأن طائفة من العلماء لم يروا قطعيته؛ من أجلِ أن الصورةَ التي لم تُستقرَ يظلُّ احتمالُ مخالفتها قائماً، فلذا نصَّ بعضهم على أنه دليل قطعي في صورة النزاع عند أكثر العلماء، ولم يقل اتفاقاً[44].

وإذا تقرَّر أن الناقص هو المختلف فيه، فإن محلَّ النزاع المقصودَ بالحجيةِ وعدمها هو الاستقراءُ التغليبي العاملُ في المسائل الفقهية عن طريق الإلحاق بالأغلب، هذا الذي قصده كثيرٌ من الأصوليينَ بالحديث. وهو نوع من أنواع الاستقراء الناقص[45].

❖ أقوال الأصوليين في حجية الاستقراء الناقص

اختلف الأصوليون في حجية الاستقراء الناقص على أربعة اقوال:

القول الأول: أن الاستقراء الناقصَ حجةٌ في الأحكام الشرعية.

هذا المذهبُ المالكية: قال الإمام القرافي(ت684): "وهذا الظنُّ عندنا حجةٌ وعند الفقهاء"[46].

ومذهب الشافعية[47]، اختاره جماعةٌ من أصوليين[48]. ونصَّ الزركشي(ت794هـ) على نسبته إلى الشافعي قائلاً: "وقد احتج الشافعي بالاستقراء في مواضع كثيرة"[49].

---

[44] نشر البنود: ٢: ٢٥١

[45] الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية: ٢٥٧

[46] شرح تنقيح الفصول: ٤٤٨، والموافقات: ٣: ٢٩٨

[47] بدر الدين الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤ هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، (دار الكتبي، الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م)، ٧: ١٠، وتقريب الوصول: ٣٩٨

[48] المستصفى: ١: ١٠٥

[49] البحر المحيط: ٧: ١١

ومذهب الحنابلة، يدل على ذلك اعتمادهم عليه في كثير من الأمور، ولذا قال ابن اللحام: "الاستقراء دليل لإفادته الظن"[50].

ولم أجد من نص على حجيته عند الحنفية[51]، لكن يظهر أن مذهبهم حجيته؛ لاعتمادهم عليه في جملة من الفروع.

فتخلص أن الاستقراء الناقص بشروطه الآتية، حجة شرعية في المذاهب الأربعة.

القول الثاني: أن الاستقراء ليس بحجة، إلا إن كان تاماً مفيداً للقطع.

هذا رأي ابن حزم(ت456) يقول ابن حزم: "ينبغي لكل طالبِ حقيقة... ألا يسكنَ إلى الاستقراء أصلا إلا أن يحيطَ علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي يحكم فيه"[52].

القول الثالث: إن انضاف إلى الاستقراء الناقص دليل آخر كان حجة، وإلا فلا. نسب هذا القول إلى الرازي [53]، أخذاً من قوله: "الأظهر أن هذا القدر لا يفيد الظن إلا بدليل منفصل، ثم بتقدير حصول الظن جب الحكم بكونه حجة"[54].

وبناء على هذا، قالوا إن الرازي مخالف للشافعية في حجية الاستقراء.

لكن – في الحقيقة – قوله غير مخالف للشافعية ؛ لأنه يتحدث عن المثال الذي مثل به – وما يشبهه— لا عن مطلق الاستقراء، وهذا واضح من كلامه؛ لأنه لما ذكر عدم وجوب الوتر – مستدلاً بأن سائر الواجبات لا تؤدى على الراحلة باستقراء محالها من قضاء وأداء وغيره[55].

---

[50]ابن اللحام، علي بن محمد بن عباس البعلي ثم الدمشقي الحنبلي، المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد، (مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، السعودية،١٩٨٠م)، ١٦١

[51]علاء الدين عبد العزيز البخاري، عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت ٧٣٠ هـ)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، (شركة الصحافة العثمانية، إسطنبول، الطبعة: الأولى، مطبعة سنده ١٣٠٨ هـ – ١٨٩٠ م)، ١: ٨٤."الاستقراء التام حجة قطعاً.... والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية"، وسياق كلامه يشعر بأنه يريد الاستقراء التام.

[52]ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، (دار مكتبة الحياة – بيروت)، ١٦٦

[53]البحر المحيط: ٧: ١١

[54]المحصول: ٦: ١٦١

[55]المرجع السابق.

فهو لم يحكم على مطلق الاستقراء، بل حكم على المثال وما أشبهه، ونص على أنه استقراء أفاد الظن فهو حجة، وهذا بعينه مذهب الشافعية.

القول الرابع: أنه إذ بني على علة صحيحةٍ كان حجة كالقياس وإلا فلا. وهو اختيار محب الله البهاري(ت1119هـ)[56].

حيث قال: " والحق أنه لا يدل على حكم الله إلا إذا دل على وصف جامع"[57]، واختاره محمد بخيت المطيعي.

سبب الخلاف بين الأصوليين في حجيته:

يظهر أن سبب الخلاف أمور منها[58]:

1- الاختلاف في الاعتماد على الظن الغالب في الأحكام الشرعية، فمن ذهب إلى أن الظن يعمل به في الشرع احتج بالاستقراء المفيد غلبة الظن، ومن رأى أنه لا يجوز العمل إلا بما يدل على اليقين، أنكر حجية كل استقراء لا يفيد اليقين.

2- الاختلاف فيما يفيده الاستقراء الناقص، فمن اعتقد أنه يفيد الظن قال بحجيته، ومن ظن أنه لا يفيد الظن أنكر حجيته.

3- أن طبيعة الاستقراء الناقص تقتضي تعميم الحكم على الغائب، وينشأ من هذا الاحتمال مخالفة ما لم يلاحظ لما تمت ملاحظته، وهذ الاحتمال قد يقوى ويضعف في نفس المجتهد بحسب واقع الاستقراء، وتعدد صوره. فمن رجح جانب احتمال المخالفة ولوازمها منع من العمل به، ومن رأى أن سبيل الاستقراء سبيل كثير من الأدلة الأخرى، وأن مجرد الاحتمالات لا تبطل الاستدلال، احتج به.

---

[56] هو محب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي الحنفي، فقيه، أصولي، منطقي، قاضٍ من الأعيان، من أهل "بهار" وهي مدينة في شرق الهند، من أبرز علماء الإسلام ففي عصره، ولاَّه "عالمكير" قاضيا بـ " لكهنو"، توفي سنة ١١١٩هـ، ومن مصنفاته: مسلم الثبوت في أصول الفقه والجوهر الفرد في علم الكلام. انظر: الأعلام للزركلي: ٥: ٢٧٣

[57] اللكنوي، عبد العلي بن محمد، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت، (دار الكتب العلمية – بيروت– لبنان ٢٠٠٢م)، ٢: ٤١٣

[58] الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية: ٢٦٨

4- الواقع لكثير من الاستقراءات الفاشلة، التي نقضت بجزئيات كثيرة عثر عليها لاحقا، مما يثير في النفس عدم جواز الاعتماد على هذا النوع من الاستدلال.

❖ **الأدلة:**

أولاً: أدلة من قال إنه لا يحتج به إلا إذا دل على وصف جامع:

وهم أصحاب القول الرابع ويستدلون لهذا القول بأن الشرع لم يرد بالتنصيص على حكم جميع الجزئيات حتى يلزم منها الاستدلال على الحكم الكلي، وإذا لم يرد الشرع بذلك دل على أنه لا يصح أن يعمم الحكم على ما لم يشمله التتبع[59].

ثانياً: أدلة من قال إنه لا يحتج به إلا إذا انضاف إليه دليل منفصل:

وهم أصحاب القول الثالث[60] يستدلون لهذا القول بدليلين:

الدليل الأول: أن الاستقراء فيه مغالطة وتجاوز حكم الجزئيات لغير ما لا علم للمستقري به، إذ يجوز عقلاً وعادة أن يكون ما لم يُستَقْرَ بخلاف ما استقري، كما وجد ذلك في عدة أمثلة[61].

الدليل الثاني: أنه لا يفيد الظن إلا إذا انضاف إليه منفصل[62].

ثالثاً: أدلة من قال إنه لا يعمل به مطلقاً إلا إذا أفاد القطع:

وهم أصحاب مذهب القول الثاني، ويستدلون بما يأتي:

الدليل الأول: أن القفز من جزئيات محدودة إلى قاعدة كلية، دعوى سمجة وتحكم فاحش؛ إذ ليس علمنا بحكم جزئيات معينة موجباً أن نحكم بذلك على سائر ما يماثلها؛ لاحتمال أن يكون التعميم كاذباً[63].

الدليل الثاني: أن القياس الأصولي الذي هو أشهر عند العلماء من الاستقراء، ليس حجة عند أصحاب هذا القول، فمن باب أولى عدم حجية الاستقراء[64].

---

[59] مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت: ٢: ٤١٣

[60] البحر المحيط: ٧: ١٠

[61] المحصول: ٦: ١٦١

[62] المرجع السابق.

[63] التقريب لحد المنطق: ١٦٧

الدليل الثالث: قول الله تعالى: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ[65]، والاستقراء قَفْوُ ماليس به علم.

رابعاً: أدلة من ذهب إلى أنه حجة شرعية:

استدل جمهور العلماء- وهم جل أهل المذاهب الأربعة — على حجية الاستقراء بدليلين:

الدليل الأول: أن الاستقراء يفيد الظن، والعمل بالظن واجب في الشرع[66].

أما المقدمة الأولى: وهي كونه يفيد الظن، فلأن تتابع الجزئيات على نمط واحد تتابعاً غير منقوض يفيد ظناً غالباً بأن الأمر هكذا في كل أفراد ذلك النوع[67].

الدليل الثاني: أن القياس الأصولي حجة عند جمهور العلماء، وهو أقل مرتبة من الاستقراء، فيكون الاستقراء الأولى بالحجية من القياس[68].

المطلب الخامس: القول الراجح وأدلة الترجيح:

الاستقراء عمل يقوم به المجتهد، مقترن بنتيجة معينة، ومنه المقبول والمردود، فمـــا توافرت فيه شروط صحته هو المقبول الذي يعمل به، وما اختل فيه شرط منها لا يصح الاعتماد عليه.

وبناء على ذلك أقول:

إن المتفق عليه أن الاستقراء من الأدلة المختلف فيها بين العلماء، وأن من اعتبره دليلاً شرعياً قال إنه يفيد الظن؛ لأن النادر يأخذ حكم الكثير الغالب فهو حجة يجب العمل به.

والراجح الذي لا شك فيه: أن الاستقراء - بشروط الآتية — حجة شرعية، وهو من الأدلة العقلية وحجيته مذهب الأئمة الأربعة ومن تبعهم.

---

[64] وقد أشار ابن حزم إلى أن القياس والاستقراء مسماهما عنده واحد حيث يقول: فصل {ذكر أشياء عدها قوم براهين وهي فاسدة، وبيان خطأ من عدها برهانا، فمن ذلك شيء سماه الأوائل الاستقراء، وسماه أهل ملتنا القياس} التقريب لحد المنطق: ١٦٣

[65] الإسراء: ٣٦

[66] الموافقات: ٤:٣٢٤-٣٢٨

[67] تاج الدين ابن السبكي، شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي (المتوفى: ٧٥٦ هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج، (دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤ م)، ٣: ١٧٤

[68] المرجع السابق.

والدليل على أن الاستقراء حجة شرعية ما يأتي:

1- ما أرشد إليه القرآن الكريم من كون الاستقراء مفيداً للعلم أو غلبة الظن:

وقد سلك القرآن في ذلك عدة الطرق، منها:

أ- الأمر بالسير في الأرض : قال تعالى: " قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ"[69]،أمر بالسير في الأرض في أكثر من عشرة مواضع من كتاب الله.

والسير في الأرض هو تتبع حالات، في كل حالة منها اقتران ظاهرتين، والمعنى الكلي الذي وجد في هذه الحالات كلها هو أنها إما متمردة على أمر الله، أو نحو ذلك.

ب-الإنكار على ترك التدبر والنظر: من ذلك قوله تعالى:" أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا ۗ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ"[70]، أي أنهم إن تتبعوا أحواله وجزئيات حياته فيهم منذ نشأته إلى أن بلغ الأربعين، وسبروا صلاح حاله لعلموا أنه ليس بمجنون.

2- دلالة السنة:

مما يستفاد من السنة في مشروعية الاعتماد على الاستقراء ما يأتي:

1- إرجاع المكلفين إلى العمل بالعرف في بعض الحالات، والعرف لا يعلم ثبوته إلا بالاستقراء.

2- ما جاء في الحديث أن رسول الله ﷺ قال: "لقد هممت أن أنهى عن الغِيلة[71]، فنظرت في الروم وفارس فإذا هم يغيلون أولادهم، فلا يضر ذلك أولادهم شيئاً"[72].

3- عمل الصحابة:

يتمثل عملهم في عدة صور:

---

69 آل عمران: ١٣٧

70 الأعراف: ١٨٤

71 غيل: الغَيْلُ: اللَّبَنُ الَّذِي ترضِعه المرأَة ولدَها وَهِيَ تؤْتَى؛ عَنْ ثَعْلَبٍ؛ قَالَتْ أُم تـأَبَّط شَرًّا تُؤَبِّنُه بَعْدَ مَوْتِهِ وَلَا أَرضعْته غَيْلا، لسان العرب: ١١: ٥١٠

72 مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦ - ٢٦١ هـ)، صحيح مسلم، ، كتاب: النكاح، باب: جواز الغيلة وهي وطء المرضع، حديث:٣٥٥٠، ١٠: ٢٥٧

1- تحديد سنن فعلية أو تقريرية أو تَرْكِية، بناء على استقراء أحوال رسول الله ﷺ وما تكرر لديهم من تصرفاته. ومن ذلك كثير من الأحاديث المصدرة بكان أو ما أشبهها، كقولهم: ما عاب رسول الله ﷺ طعاماً قط[73]، وما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما[74]، كان يفعل كذا، كان يحب كذا، يكره كذا.

2- فهمهم لكثير من القواعد الكلية والمقاصد الشرعية، بناء على استقراء نصوص شرعية أو ما لاحظوه من أحوال رسول الله ﷺ وتصرفاته؛ لاعتمادها في الوقائع التي لا نص فيها، إذ لم يناقض تلك القاعدة أصل من أصول الشريعة.

3- أقوال رويت عنهم في سلوك منهج الاستقراء بوصفه مسلكا من مسالك الاستدلال:

من ذلك قول سيدنا عمر بن خطاب لأبي موسى الشعري ؓ: "اعرف الأمثال والأشباه، ثم قس الأمور عند ذلك"[75].

فإن قوله هذا شامل الاستقراء بلا شك، مع تناول للقياس، وقد جعل العلماء هذا الأثر من أدلة حجية القياس[76].

4- حجية الظن:

لم يجد العلماء بدا من العمل بالظن الراجح المبني على أسس صحيحة، سواء في المسائل الفقهية أو الأصولية أو غيرها، نظراً لتعذر اليقين فيها من ناحية، ولكفاية الظن الراجح فيها من ناحية أخرى، إذ قرر الشرع مشروعية العمل بالظن الراجح، والاستقراء من أعظم العوامل التي تجلب الظن، فعلى هذا كل استقراء أفاد ظناً كان العمل به لازماً، ولذا أشار كل من احتج به إلى أن حجيته لكونه مفيدا للظن[77].

---

[73] البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري الجعفي، كتاب: الأطعمة، باب: ما عاب النبي ﷺ طعاما قط، حديث: ١٠٢٤، ٩: ٦٧٨

[74] البخاري: كتاب: الأدب، باب: قول النبي ﷺ يسروا ولا تعسروا، حديث:٦١٢٦، ١٠: ٥٤٤

[75] ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ – ١٩٩١م)، ١: ١٣٠

[76] المرجع السابق.

[77] الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية: ٢٧٤

5- دليل العقل:

من المتقرر أن الشريعة عامة شاملة إلى قيام الساعة، وشؤون الحياة بكل ما فيها من مد وجزر لا يسعها – إضافة إلى النصوص – إلا القواعد الكلية التي من طبيعتها شمولها للماضي والحاضر والمستقبل، والشاهد والغائب، وسبيل تأسيس تلك القواعد الاستقراء كما دل ذلك الواقع[78].

6- اعتماد العلماء في كافة المذاهب، وفي شتى العلوم، على الاستقراء:

توسع العلماء في الاعتماد على الاستقراء كثيراً، مما دل على أنه حجة لديهم. فمن ذلك اعتمادهم عليه في التقعيد الأصولي والفقهي وغيرهما، ومعلوم أن القواعد لا تقبل إلا بإسنادها إلى دليل صحيح، وفي هذا دليل على أن الاستقراء عندهم حجة شرعية.

كما اعتمدوا عليه في تحديد القرائن، وتعيين العرف والعادة، وكثير من التقاسيم الأصولية والفقهية، وطائفة من الفروع الفقهية، وترجيح بعض الأدلة على بعض.

المطلب الخامس: مسائل الاستقراء في باب العبادات

❖ **المسألة الأولى: مسح الرأس أثناء الوضوء بين التكرار وعدمه**

محل الاتفاق:

اتفق الفقهاء أن مسح الرأس مرة واحدة هو الفرض كما ورد في القرآن المجيد، وعليه إجماع الأمة سلفاً و خلفاً[79].

محل النزاع:

اختلف الفقهاء في مسألة مسح الرأس في الوضوء؛ هل يصح تكرار في المسح أم لا؟ يعنى في العدد و سبب الخلاف هو ورود أحاديث مجملة في الوضوء عامة وورود أحاديث أخرى مفصلة مختلفة الروايات في بيان عدد مسح الرأس بعضها مرة وبعضها مرتين وبعضها ثلاث.

---

[78] المرجع السابق.

[79] الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (ت ٤٥٠هـ)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، (دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م)، ١: ١١٤

المذهب الأول:

ذهب الشافعي ورواية لأحمد، إلى أنه يجوز في مسح الرأس التكرار[80]. ويستدلون بما يلي:

أولاً: السنة

بما روي من أحاديث مجملة بأن الرسول توضأ مرتين و ثلاث، والرأس عضو من أعضاء الوضوء يجري عليه ما جرى على بقية الأعضاء، في رواية صحيح المسلم "أن عثمان توضأ بالمقاعد فقال: ألا أريكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ ثم توضأ ثلاثاً ثلاثاً"، وفيه رواية " من توضأ فأحسن الوضوء، خرجت خطاياه من جسده"[81].

ووجه الدلالة أن قوله ﷺ توضأ يشمل المسح والغسل. وقد رد البيهقي وغيره، الدلالة من هذا لأنها رواية مطلقة وجاءت الروايات الثانية في الصحيح المفسرة مصرحة بأنه غسل الأعضاء ثلاثاً ثلاثاً ومسح الرأس مرة.

ثانيا: الدليل من الاستقراء

وهم يستدلون بالاستقراء كما ذكر الإمام الغزالي يقول[82]:

"مسح الرأس وظيفة أصلية في الوضوء، فيستحب فيه التكرار.

فقيل: لِمَ؟

فقلنا: استقرينا ذلك من: غسل الوجه، واليدين، وغسل الرجلين.

ولم يكن معنا إلا مجرد هذا الاستقراء".

إذا عرفنا من نص الإمام الغزالي أن دليلهم لتكرار مسح الرأس هو الاستقراء فقط، وبعض منهم قال إن دليل الشافعية في هذه المسألة حديث عثمان عند أبي داود وفيه تثليث المسح، ولكن رد الجمهور الاستدلال بتضعيف الحديث.

---

[80] الحاوي: ١: ١٥٣

[81] صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب خروج الخطايا مع ماء الوضوء: ١: ٢١٦، حديث:٢٤٥

[82] أبو حامد الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، معيار العلم في فن المنطق، (دار المعارف، مصر، عام النشر: ١٩٦١ م)، ١٥٠-١٥١

المذهب الثاني:

يمسح الرأس مرة واحدة، ولا يشرع فيه التكرار، وهذا مذهب جمهور الحنفية[83]، والمالكية، والحنابلة، وبعض الذين يتبعون الإمام الشافعي[84].

أولاً: السنة الشريفة

عن يحي المازانيِّ: أن رجلاً قال لعبد الله بن زيد وهو جد عمرو بن يحي: أتستطيع أن تُريني كيف كان رسول الله ﷺ يتوضأ؟ فقال عبد الله بن زيد: نعم. فدعا بماءٍ، فأفرغ على يديه، فغسل يده مرتين، ثم مضمض واستنثر ثلاثاً، ثم غسل وجهه ثلاثاً، ثم غسل يديه مرتين مرتين إلى المرفقين، ثم مسح رأسه بيده، فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه، حتى ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردهما إلى المكان الذي بدأ منه، ثم غسل رجليه[85].

وجه الدلالة من الحديث أنه جاء في وصف وضوء النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثاً ثلاثاً إلا مسح الرأس؛ فلم يذكر فيه عدد كما ذكر في غيره، فعُلِم أن التكرار وقع فيما عدا مسح الرأس.

وهذا الدليل واضح أن عبد بن زيد مسح مرة واحدة ولم يكرر.

ثانيا: الاستقراء

والحنفية يستدلون كالشافعية بالاستقراء أيضاء كما ذكر الإمام الغزالي يقول:

"وقال الحنفي: مسح فلا يتكرر.

فقيل: لِمَ؟

فقال: استقريت مسح التيمم، ومسح الخف والجبيرة"[86].

---

[83] ابن نجيم المصري، زين الدين بن إبراهيم بن محمد (ت ٩٧٠ هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (دار الكتاب الإسلامي)، ١: ٢٦

[84] المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي (٧١٧ – ٨٨٥ هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، (مطبعة السنة المحمدية، الطبعة: الأولى، ١٣٧٤ هـ – ١٩٥٥ م)، ١: ١٦٣

[85] صحيح البخاري، كتاب: الوضوء، باب: مسح الرأس كله، ١: ٤٨، حديث:١٨٥

[86] معيار العلم في فن المنطق، ١٥٠-١٥١

ومعنى من دليل الاستقراء؛ أنه مسح، والمسح لا يسنُ فيه التكرار، كمسح الخف، والمسح في التيمم، ومسح الجبيرة، وإلحاق المسح بالمسح أولى من إلحاقه بالغَسل.

الرأي الراجح:

لا خلاف أن الفرض الذي يتحقق به الوضوء هو مسح الرأس مرة قال النبي ﷺ بعدما توضأ مرة مرة، هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به، وإنما الخلاف في سنية التكرار أحياناً، فالراجح هو الرأي القائل بجواز تكرار مسح الرأس مرتين وثلاثاً وإنه لا بأس به وإنه سنة ومن شأنه أن يفعل أحياناً ويترك أحياناً ولا يجوز تركه بالكلية.

وقال الشافعي – رحمه الله تعالى – في الأم بعد ذكر حديث عثمان رضي الله عنه أنه توضأ ثلاثاً: " وليس هذا اختلافاً، ولكن رسول الله ﷺ إذا توضأ ثلاثاً توضأ مرة فالكمال والاختيار الثلاث وواحدة تجزيء فأحب للمرء أن يضئ وجهه ويديه ورجليه ثلاث ويمسح رأسه ثلاث ويعم بالمسح رأسه"[87].

❖ **المسألة الثانية: التلفظ بالنية عند افتتاح الصلاة غير مستحب:**

النية: هي قصد الشيء مقترناً بفعله، والقصد عمل قلبي، فلا يشترط لها النطق بالسان، فلو اكتفى الناوي بعقد قلبه على العبادة التي ينويها من صلاة وغيرها كفى، لكن يُسنُّ التلفظ باللسان لمساعدة القلب على ذلك.

فالتلفظ بالنية من المسائل الفقهية الفرعية التي وقع فيها خلاف بين أهل العلم على ما يلي:

المذهب الأول:

أن التلفظ بالنية غير مستحب عند افتتاح الصلاة، وهو قول المالكية[88]، والحنفية[89]، والمنصوص عن أحمد[90]، وأكثر الشافعية[91].

---

[87] الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠ – ٢٠٤ هـ)، الأم، (دار الفكر – بيروت، الطبعة: الثانية ١٤١٠ هـ –١٩٩٠ م)، ١: ٢٠٤

[88] القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (ت ٦٨٤هـ)، الذخيرة، (دار الغرب الإسلامي– بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٤ م)، ١: ٢٤٠

وذلك للآتي:

أولاً: أقوال الفقهاء

1- أن الجهر بالنية لم يُنقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا عن أصحابه، ولا أمر النبي صلى الله عليه وسلم أحد من أمته أن يلفظ بالنية، ولا علَّم ذلك أحد من المسلمين، ولو كان هذا مشروعاً لم يهمله النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه[92].

2- أن النية من متعلقات القلب، فلا معنى لاشتراط النطق بها[93].

والفهم من أقوال العلماء هي أن التلفظ أي الجهر بالنية ليس واجب، بل هو مستحب ولم يثبت من النبي صلى الله عليه وسلم ولا من أصحابه ﭫ.

ثانياً: الاستقراء

والأحناف استدلوا لدلالة استقراء حال رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلاته، وحال صحابته والتابعين على نفي ذلك على أن التلفظ بالنية عند افتتاح الصلاة فرض.

جاء في فتح القدير: "قال بعض الحفاظ: لم يثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق صحيح ولا ضعيف أنه كان يقول عند الافتتاح أصلي كذا ولا عن أحد من الصحابة والتابعين "[94].

---

89 البحر الرائق شرح كنز الدقائق: ١: ٢٩٣

90 البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، (كتبة النصر الحديثة بالرياض، ١٣٨٨هـ)، ١: ٨٧

91 النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي (ت ٦٧٦ هـ)، المجموع شرح المهذب، ((إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، عام النشر:١٣٤٤ - ١٣٤٧ هـ)، ٣: ٢٧٧

92 ابن القيم الجوزية، شمس الدين، أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، (٦٩١ - ٧٥١ هـ)، زاد المعاد في هَدي خير العباد، (مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، لطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م)، ١: ١٩٦

93 البحر الرائق شرح كنز الدقائق: ١: ٢٩٣

94 البحر الرائق شرح كنز الدقائق: ١: ٢٧٧

المذهب الثاني:

وهو قول أبو عبد الله الزبيري(ت 317هـ)، يقول إن النطق في النية واجب في الصلاة، قال: "لا يجزئه حتى يتلفظ بلسانه"[95] كما نسبه هذا القول للإمام الشافعي، وقال بعض المتأخرين بوجوب التلفظ بها وهو مسبوق بالإجماع[96].

ورد على ذلك الإمام النووي– رحمه الله تعالى– قال أصحابنا: غلط هذا القائل، وليس مراد الشافعي بالنطق في الصلاة لا تصح إلا بالنطق"، والسبب في غلطه هو سوء فهمه لعبارة الشافعي، فعبارة الشافعي هذا نصّها: " إذا نوى حجاً وعمرةً أجزأ، وإن لم يتلفظ، وليس كالصلاة"[97].

الرأي الراجح:

الراجح هو الرأي الأول أن النية في الصلاة غير فرض ومحلها القلب ولا يشترط التلفظ بها، ونعى ابن القيم بشدة على من يقول بجواز النطق بالنية[98].

إذن فإن النية محلها القلب، وهذا لا ينافي أن التلفظ بها مشروع، بل هو مستحب، خاصة إذا كان ذلك يساعد المصلي على استحضار النية وجمع الهمة على الصلاة.

أما الجهر بالنية فلا ينبغي إلا بمقدار ما يُسمع الإنسان نفسه، ولا يجوز له أن يرفع صوته بها بطريقة تشوش على إخوانه وتثير البلبلة في جماعة الصلاة كما يحصل في كثير من الأحيان.

❖ **المسألة الثالثة: رؤية هلال رمضان قبل الزوال:**

زمن وجوب الصيام وهو دخول شهر رمضان، ويثبت ذلك برؤية الهلال ليلة الثلاثين من شعبان أو إتمامه في حال الغيم، لقوله ﷺ: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غُمّ عليكم فأكملوا العدة ثلاثين"[99].

---

[95] الحاوي الكبير: ٢: ٢٠٤

[96] المجموع: ٣: ٢٤٣

[97] المرجع السابق.

[98] زاد المعاد: ١:٥١

وقد اتفق الفقهاء على أنه إذا رئي هلال رمضان مساء الثلاثين، فإن أوله اليوم الثاني، وقد اختلفوا إذا رئي الهلال رمضان أو شوال؛ قبل الزوال من نهار الثلاثين، وللفقهاء مذاهب فيما يلي:

المذهب الأول:

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية غير أبو يوسف، والمالكية، والشافعية، والحنابلة إلى أن الهلال إذا رئي في أول نهار الثلاثين أو بعد الزوال فهما في الحكم سواء، فيكون أول رمضان أو أول شوال هو اليوم التالي[100].

قال ابن قدامة: "المشهور عن أحمد أن الهلال إذا رئي نهاراً قبل الزوال أو بعده وكان ذلك في آخر رمضان لم يفطروا برؤيته"[101].

وقال ابن رشد: "فمذهب الجمهور أن القمر في أول وقت رئي من النهار، أنه لليوم المستقبل كحكم رؤيته بالعشي، وبذا قال مالك والشافعي وأبو حنيفة"[102].

الأدلتهم:

استدل الجمهور بالأثر:

روى البيهقي بسند صحيح عن سالم بن عبد الله بن عمر: أن ناساً رأوا هلال الفطر نهاراً، فأتم عبد الله بن عمر صيامه إلى بالليل، وقال: لا، حتى يُرى من حيث يُرى بالليل[103].

---

[99] أخرجه البخاري في كتاب: الصوم، باب: هل يقال رمضان أو شهر رمضان، ٣: ٢٧، حديث:١٩٠٩

[100] الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ)، فتح القدير، (دار ابن كثير، دار الكلم الطيب – دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى – ١٤١٤ هـ)، ٢: ٢٤٣، والحطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي (ت ٩٥٤هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، (دار الفكر، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م)، ٢: ٣٩٢

[101] ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (٥٤١ – ٦٢٠ هـ)، المغني لابن قدامة، (مكتبة القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣٨٩ هـ = ١٩٦٩ م)، ٣: ١١٩

[102] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت ٥٩٥هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (دار الحديث – القاهرة، تاريخ النشر: ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤ م)، ١: ٢٠٨

[103] أبو بكر البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨ هـ)، السنن الكبرى، (دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣ م)، كتاب الصيام باب الهلال يرى بالنهار: ٤: ٣٥٩، حديث: ٧٩٨٦

وجه الدلالة من الآثار أن لا أثر لرؤيته الهلال نهاراً، كما قال النووي: "إذا رأوا الهلال بالنهار، فهو لليلة المستقبلة، سواء رأوه قبل الزوال أو بعده، هذا مذهبنا لا خلاف فيه.

ثالثاً: الاستقراء

استدلوا بالتجربة والعادة المستقرأة في أن القمر لا يرى والشمس لم تغب، وهذا أمر لم يرد فيه نص في الشرع فيرجع فيه إلى التجربة الثابتة **بالاستقراء** في رؤية الهلال نهارا[104].

المذهب الثاني:

ذهب أبو يوسف والثوري وابن حبيب من المالكية إلى أن الهلال إذا رئي قبل الزوال فهو ليلة الماضية، وإن رئي بعد الزوال فهو لليوم القادم[105].

واستدل أصحاب مذهب الثاني بالأثر:

ما رواه إبراهيم النخعي قال: كتب عمر بن الخطاب ؓ إلى عتبة بن فرقد وقال: "إذا رأيتم الهلال نهاراً قبل الزوال فأفطروا، وإذا رأيتموه بعد الزوال فلا تفطروا"[106].

الرأي الراجح:

وبعد عرض مذاهب الفقهاء في المسألة، وذكر سبب اختلافهم وأدلتهم، والرد عليها من المناقشات، فالذي يظهر رجحانه –فيما أرى– هو مذهب جمهور الفقهاء أن الهلال إذا رؤي نهاراً كان لليلة المقبلة، سواء أكانت رؤيته قبل الزوال أم بعده؛ وذلك لقوة أدلتهم وسلامة أكثرها عن المعارض، وأما ما استدل به المخالفون فهي أدلة ضعيفة قد أمكن الرد عليها.

---

[104] بداية المجتهد: ١: ٢٠٨

[105] المرجع السابق.

[106] عبد الرزاق الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (١٢٦ – ٢١١ هـ)، المصنف: كتاب الصيام، باب أصبح الناس صياما وقد رئي الهلال، ٤: ١٦٢، حديث:٧٣٣٢، (المجلس العلمي– الهند، توزيع المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣ هـ – ١٩٨٣م).

خاتمة البحث:

في ختام هذا البحث، يمكن تلخيص أهم نتائجه فيما يأتي:

1- تبيّن أن المنهج الاستقرائي يُعدّ من المناهج العلمية الأصيلة في الفقه الإسلامي، وقد اعتمده الأصوليون والفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية من خلال تتبّع الجزئيات الفقهية والنصوص الشرعية للوصول إلى القواعد الكلية والضوابط العامة.

2- أظهر البحث أن للاستقراء مكانة معتبرة في بناء الأحكام الفقهية، ولا سيما في باب العبادات، لما يتميّز به هذا الباب من كثرة الوقائع وتنوّع الصور التطبيقية، مما يجعل الاستقراء أداة فعّالة في ضبط الأحكام وتحقيق الانسجام بين فروعها.

3- كشف البحث عن العلاقة الوثيقة بين المنهج الاستقرائي ومقاصد الشريعة الإسلامية، حيث يسهم الاستقراء في إبراز مقاصد العبادات وحِكَمها، ويُعين على تحقيق مقاصد التيسير ورفع الحرج وتحقيق مصالح العباد.

4- أكدت التطبيقات الفقهية المدروسة أن المنهج الاستقرائي ليس مجرد إطار نظري، بل هو منهج عملي أسهم في تقعيد كثير من القواعد الفقهية، وضبط الخلاف الفقهي، والترجيح بين الأقوال المختلفة في مسائل العبادات.

5- خلص البحث إلى أهمية تفعيل المنهج الاستقرائي في الدراسات الفقهية المعاصرة، وربطه بالنوازل والمستجدات، بما يعزّز قدرة الفقه الإسلامي على الاستجابة للتحديات الحديثة، مع الحفاظ على أصالته المنهجية وانضباطه الشرعي.

المصادر والمراجع:

1- *Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Shams al-Dīn, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Abī Bakr al-Zarʿī al-Dimashqī (691–751 AH), Zād al-Maʿād fī Hady Khayr al-ʿIbād, Muʾassasat al-Risālah, Beirut, Lebanon, 1st ed., 1417 AH / 1996 CE.*

2- *Ibn al-Qayyim, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb ibn Saʿd, Shams al-Dīn Ibn Qayyim al-Jawziyyah (d. 751 AH), Iʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿĀlamīn, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Beirut, 1st ed., 1411 AH / 1991 CE.*

3- *Ibn al-Laḥḥām, ʿAlī ibn Muḥammad ibn ʿAbbās al-Baʿlī then al-Dimashqī al-Ḥanbalī, al-Mukhtaṣar fī Uṣūl al-Fiqh ʿalā Madhhab al-Imām Aḥmad, Center for Scientific Research and Revival of Islamic Heritage, Saudi Arabia, 1980 CE.*

4- *Ibn Juzayy al-Kalbī, Abū al-Qāsim Muḥammad ibn Aḥmad ibn Juzayy al-Gharnāṭī al-Mālikī (d. 741 AH), Taqrīb al-Wuṣūl ilā ʿIlm al-Uṣūl, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Beirut, Lebanon, 1st ed., 1424 AH / 2003 CE.*

5- *Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad ibn Saʿīd ibn Ḥazm al-Andalusī al-Qurṭubī al-Ẓāhirī (d. 456 AH), al-Taqrīb li-Ḥadd al-Manṭiq wa al-Madkhal Ilayhi bi al-Alfāẓ al-ʿĀmmiyyah wa al-Amthilah al-Fiqhiyyah, Dār Maktabat al-Ḥayāh, Beirut.*
6- *Ibn Rushd, Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rushd al-Qurṭubī (d. 595 AH), Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid, Dār al-Ḥadīth, Cairo, 1425 AH / 2004 CE.*
7- *Ibn Qudāmah, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Qudāmah (541–620 AH), al-Mughnī, Maktabat al-Qāhirah, 1st ed., 1389 AH / 1969 CE.*
8- *Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn ʿAlī, Abū al-Faḍl al-Anṣārī al-Ruwayfiʿī al-Ifrīqī (d. 711 AH), Lisān al-ʿArab, Dār Ṣādir, Beirut, 1414 AH.*
9- *Ibn Nujaym al-Miṣrī, Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad (d. 970 AH), al-Baḥr al-Rāʾiq Sharḥ Kanz al-Daqāʾiq, Dār al-Kitāb al-Islāmī.*
10- *Ibn Hishām al-Naḥwī, ʿAbd Allāh ibn Yūsuf ibn Aḥmad, Abū Muḥammad Jamāl al-Dīn Ibn Hishām (d. 761 AH), Mughnī al-Labīb ʿan Kutub al-Aʿārīb, Dār al-Fikr, Damascus, 6th ed., 1985 CE.*
11- *Abū Isḥāq al-Shīrāzī, Ibrāhīm ibn ʿAlī ibn Yūsuf al-Shīrāzī (d. 476 AH), al-Lumaʿ fī Uṣūl al-Fiqh, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2nd ed., 1424 AH / 2003 CE.*
12- *Abū al-Wafāʾ Ibn ʿAqīl, ʿAlī ibn ʿAqīl ibn Muḥammad al-Baghdādī al-Ẓafarī (d. 513 AH), al-Wāḍiḥ fī Uṣūl al-Fiqh, Muʾassasat al-Risālah, Beirut, 1st ed., 1420 AH / 1999 CE.*
13- *Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī al-Ṭūsī (d. 505 AH), Miʿyār al-ʿIlm fī فن al-Manṭiq, Dār al-Maʿārif, Egypt, 1961 CE.*
14- *Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī al-Ṭūsī (d. 505 AH), Shifāʾ al-Ghalīl fī Bayān al-Shubah wa al-Mukhayyal wa Masālik al-Taʿlīl, Maṭbaʿat al-Irshād, Baghdad, 1st ed., 1390 AH / 1971 CE.*
15- *Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī al-Ṭūsī (d. 505 AH), al-Mustaṣfā, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st ed., 1413 AH / 1993 CE.*
16- *al-Bukhārī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Ismāʿīl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah ibn Bardizbah al-Juʿfī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Beirut.*
17- *Badr al-Dīn al-Zarkashī, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn Bahādur al-Zarkashī (d. 794 AH), al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh, Dār al-Kutubī, 1st ed., 1414 AH / 1994 CE.*
18- *al-Buhūtī, Manṣūr ibn Yūnus ibn Idrīs al-Buhūtī, Kashshāf al-Qināʿ ʿan Matn al-Iqnāʿ, Maktabat al-Naṣr al-Ḥadīthah, Riyadh, 1388 AH.*
19- *Tāj al-Dīn Ibn al-Subkī, Shaykh al-Islām ʿAlī ibn ʿAbd al-Kāfī al-Subkī (d. 756 AH), al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Beirut, 1st ed., 1404 AH / 1984 CE.*
20- *ʿAbd al-Raḥmān Ḥasan Ḥabankah al-Maydānī, Ḍawābiṭ al-Maʿrifah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāẓarah, Dār al-Qalam, Damascus, 1975 CE.*

21- *Ḥasan al-ʿAṭṭār, Ḥasan ibn Muḥammad ibn Maḥmūd al-ʿAṭṭār al-Shāfiʿī (d. 1250 AH), Ḥāshiyat al-ʿAṭṭār ʿalā Sharḥ al-Jalāl al-Maḥallī ʿalā Jamʿ al-Jawāmiʿ, Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah, 1996 CE.*
22- *al-Ḥaṭṭāb, Shams al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʿAbd al-Raḥmān al-Ṭarābulusī al-Maghribī (d. 954 AH), Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl, Dār al-Fikr, 3rd ed., 1412 AH / 1992 CE.*
23- *Khayr al-Dīn al-Ziriklī, Khayr al-Dīn ibn Maḥmūd ibn Muḥammad ibn ʿAlī ibn Fāris (d. 1396 AH), al-Aʿlām, Dār al-ʿIlm li al-Malāyīn, May 2002 CE.*
24- *Dr. al-Ṭayyib al-Sanūsī Aḥmad, al-Istiqrāʾ wa Atharuh fī al-Qawāʿid al-Uṣūliyyah wa al-Fiqhiyyah, Dār al-Tadmuriyyah, 3rd ed., 1430 AH.*
25- *Dr. Nūr al-Dīn Mukhtār al-Khādimī, al-Istiqrāʾ wa Dawruh fī Maʿrifat al-Maqāṣid al-Sharʿiyyah, Maktabat al-Rushd, 1st ed., 1428 AH.*
26- *al-Raḍī al-Astarābādhī, Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Raḍī al-Astarābādhī, Najm al-Dīn (d. 686 AH), Sharḥ Shāfiyat Ibn al-Ḥājib, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Beirut, 1395 AH / 1975 CE.*
27- *al-Shāṭibī, Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad al-Lakhmī (d. 790 AH), al-Muwāfaqāt, Dār Ibn ʿAffān, 1st ed., 1417 AH / 1997 CE.*
28- *al-Shāfiʿī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfiʿī (150–204 AH), al-Umm, Dār al-Fikr, Beirut, 2nd ed., 1410 AH / 1990 CE.*
29- *al-Shinqīṭī, Sayyid ʿAbd Allāh ibn Ibrāhīm al-ʿAlawī, Nashr al-Bunūd ʿalā Marāqī al-Suʿūd, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Beirut, 1st ed., 1409 AH.*
30- *al-Shawkānī, Muḥammad ibn ʿAlī ibn Muḥammad ibn ʿAbd Allāh al-Yamanī (d. 1250 AH), Fatḥ al-Qadīr, Dār Ibn Kathīr & Dār al-Kalim al-Ṭayyib, Damascus–Beirut, 1st ed., 1414 AH.*
31- *ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, Abū Bakr ʿAbd al-Razzāq ibn Hammām al-Ṣanʿānī (126–211 AH), al-Muṣannaf, Book of Fasting, Chapter: "People Began Fasting While the Crescent Was Seen," Scientific Council of India, distributed by al-Maktab al-Islāmī, Beirut, 2nd ed., 1403 AH / 1983 CE.*
32- *ʿAlāʾ al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz al-Bukhārī, ʿAbd al-ʿAzīz ibn Aḥmad al-Bukhārī (d. 730 AH), Kashf al-Asrār ʿan Uṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdawī, Ottoman Press Company, Istanbul, 1st ed., 1308 AH / 1890 CE.*
33- *Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad ibn ʿUmar ibn al-Ḥasan ibn al-Ḥusayn al-Taymī al-Rāzī (d. 606 AH), al-Maḥṣūl, Muʾassasat al-Risālah, 3rd ed., 1418 AH / 1997 CE.*
34- *al-Qarāfī, Abū al-ʿAbbās Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs (d. 684 AH), al-Furūq (Anwār al-Burūq fī Anwāʾ al-Furūq), Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st ed., 1418 AH.*
35- *al-Qarāfī, Abū al-ʿAbbās Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs ibn ʿAbd al-Raḥmān al-Mālikī (d. 684 AH), Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl, United Technical Printing Company, 1st ed., 1393 AH / 1973 CE.*
36- *al-Qarāfī, Abū al-ʿAbbās Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs ibn ʿAbd al-Raḥmān al-Mālikī (d. 684 AH), al-Dhakhīrah, Dār al-Gharb al-Islāmī, Beirut, 1st ed., 1994 CE.*
37- *al-Laknawī, ʿAbd al-ʿAlī ibn Muḥammad, Musallam al-Thubūt with Fawātiḥ al-Raḥmūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Beirut, Lebanon, 2002 CE.*

38- al-Māwardī, Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Baṣrī al-Baghdādī (d. 450 AH), al-Ḥāwī al-Kabīr fī Fiqh Madhhab al-Imām al-Shāfiʿī, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Beirut, 1st ed., 1419 AH / 1999 CE.

39- Muḥammad Aʿlā al-Tahānawī, Muḥammad ibn ʿAlī ibn al-Qāḍī Muḥammad Ḥāmid al-Ḥanafī (d. after 1158 AH), Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-ʿUlūm, Maktabat Lubnān Nāshirūn, Beirut, 1st ed., 1996 CE.

40- Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī (206–261 AH), Ṣaḥīḥ Muslim, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Beirut.

41- al-Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn ibn Sharaf al-Nawawī (d. 676 AH), al-Majmūʿ Sharḥ al-Muhadhdhab, al-Munīriyyah Printing Administration, Cairo, 1344–1347 AH.